من هو إله الفلاسفة إذاً؟
في تاريخ مفهوم الألوهيّة
في الفلسفة الغربية

فتحي المسكيني(1)

«إنّ الفلسفة هي التشبّه بالآلهة
على قدر طاقة الإنسان»
تعريف أفلاطوني قديم

ما معنى **الألوهية اليوم**؟ وهل ثمّة سبيل إلى تأسيس نمط جديد من **التألّه** في أفق هذه الإنسانية؟ ثمّ أيّ مستقبل لكلّ **الآلهة**، التي «دخلت» في أفق الفلاسفة، وتحاوروا معها، بجوارها، ضدّها، وبدلاً منها؟ أجل، إنّ **الإله** هو، إلى جانب **النفس والعالم**، أحد ثلاثة إشكالات فلسفية عريقة لا قوام لأيّ

(1) كاتب ومفكر تونسي.

نظر **ميتافيزيقي** من دونها. ولمدّة طويلة، هو قد شكّل المسألة الرئيسة لكلّ تفلسف أصلاً. ولكن، هل يحتاج الإله إلى أيّ تبرير حتى يصبح مدعاة أصيلة للتفكير؟

يبدو أنّ ما يدعو إلى التفكير في السؤال عمّا يمكن أن يكونه إله الفلاسفة البحثُ في ضرورة إعادة (الألوهية) إلى معنى (الإله)، من دون أيّ خلط لاهوتي اعتاده فلاسفتنا بين (الإله) و(اللّه)، فإنّه متى تسنّى ذلك أمكن، عندئذ، للفلسفة أن تضطلع، ربّما **لأوّل مرة (؟)، بالسؤال الأصيل عن معنى الألوهية عامة.**

نحن نقترح أن نستأنف أخطر تعريف للفلسفة تجرّأ عليه القدماء ذات مرة، حين أشاروا إليها بأنّها **«التشبّه بالآلهة على قدر طاقة الإنسان»**، يقودنا في ذلك التساؤل الآتي: إلى أيّ حدٍّ يمكن للفلسفة، اليوم، أن تستوفي هذا التعريف؟ ولكن علينا أن نسأل قبل ذلك: لِمَ انسحب القول في الألوهية من واجهة العناوين الكبرى للفلسفة المعاصرة؟

ربّما كانت أعظم صعوبة تكتنف القول في الألوهية، اليوم، معاينة هذا الانسحاب المذهل لمسألة الألوهية موضوعاً مركزيّاً للفلسفة. إنّ عزوف الفلاسفة عن «التألّه»، أو التشبّه بالآلهة، قد أصبح أمراً منهجياً منذ ديكارت، لم يقطعه إلّا القصص الرومانسي عن ألوهية الإله، الذي تجرّأ عليه فلاسفة المثالية الألمانية (هيغل وشيلنغ)، ولم يُفهم، على ما يبدو، فهماً مناسباً إلى اليوم، وعلينا أن نتساءل عن طبيعة الأفق الروحي، الذي صار فيه هذا النوع من الأمر مطلباً أساسياً وصريحاً للفلسفة.

نحن نفترض أنّ «انسحاب الآلهة»، أو الكفّ عن التألّه (Entgtterung) -حسب عبارة هايدغر- من أفق الفلاسفة إنّما كان، في عناصر حاسمة منه، على علاقة ما مع أكبر حدث روحي هزّ الأفق الأدبي والفلسفي لأوربا في آخر القرن التاسع عشر، ألا وهو **إعلان** نيتشه المثير والوقح عن واقعة «موت الإله». صحيح أنّ هذه العبارة لم تكن من اختراع نيتشه، ولا هي غريبة عن المعجم المسيحي، ولا عن المعجم الفلسفي. وعلى ذلك فإنّه ليس ثمّة فسحة للجدال في أنّ نيتشه هو من حوّلها إلى «إعلان» تأسيسي لإنسانية من نوع «جديد».

وعلى ذلك، إنّ غرضنا، في هذا البحث، ليس أن نواصل تقليد **نقد الدين**، الذي دشّنه فويرباخ التنويري، وبلغ مع ماركس الإيديولوجي، ونيتشه الأدبي، وفرويد الاستشفائي، هالته العليا. فقد صار واضحاً، اليومَ، أنّ ظاهرة نقد الدين، بوجه ما، ورُغماً عن أصحابها، تنمّ عن موقف **أنواريّ** لم يعد ذا جدوى فلسفية كبيرة. لم يعد التنوير أفقاً ملائماً للفلاسفة. صحيح أنّ هذا هو، أيضاً، رأي ماركس، ونيتشه، وفرويد، نقّاد الدين بامتياز، ولكنّ نكتة الصعوبة تكمن في أنّ هؤلاء، على الرغم من كلّ ما فعلوه من نقد جذريّ لحداثة الأنوار، قد ظلّوا تنويريين. إنّ البرنامج السرّي لهم جميعاً العمل الحثيث على إرساء **أنوار جذريّة**، وليس الخروج عن أفق التنوير.

ولكن إلى أيّ مدى يمكن، اليوم، إعادة الفلسفة إلى تعريفها القديم والشهير: **التشبّه بالآلهة قدر طاقة الإنسان؟**

وذلك يعني مساءلة الفلسفة، اليوم، من جهة غير نقديّة، ومن ثمّ غير أنوارية تماماً، وذلك يعني، بالنسبة إلى بحثنا، أن نسأل عن جهة من **التفكير** لن يكون فيها لتقليد نقد الدين أيّة فعالية نظرية. إنّ الأمر سيتعلّق، بعبارة مؤقّتة، بتسآل إنكاري كهذا: **ألم يستطع الفلاسفة المعاصرون أن يطوّروا أيّة إمكانية جوهريّة لإنشاء قول موجب في مسألة الألوهية؟**

تلك صيغة هادئة عن سؤال آخر أكثر خطباً علينا الاشتغال عليه: **هل ثمّة من معنى للألوهية بعد إعلانات «موت الإله»**، التي أخذت أماراتها تتوالى على أنحاء شتّى منذ كانط؟

إنّ مكمن الصعوبة، هنا، هو عزمنا على الاستغناء الصريح عن تقليد نقد الدين؛ بوصفه نقاشاً لا يمسّ، في واقع الأمر، بالبنى العميقة لمسألة الألوهيّة. فإنّ النقد لا ينتج معرفة فلسفية؛ بل ينتج استعمالاً مناسباً أو انضباطيّاً لعقولنا فحسب. ولذلك، إنّ ما يحرّكنا، هنا، هو: ماذا فعل الفلاسفة منذ كانط -بما في ذلك نيتشه نفسه- على طريق البحث عن صيغ جديدة للتفكير الموجب والجذري في معنى الألوهية؟ ثمّ ألا يحتوي المعجم الفلسفي المعاصر على مفردات جديدة للتألّه؟ هل فقدنا، فعلاً، كلّ قدرة على احتمال «صوفي» للعالم؟

يبدو أنّ الطريق الأصيل إلى مهمّة فلسفية كهذه إنّما يمرّ عبر الإقرار، الذي لا يخلو من خطر والتباس، بضرورة الانتقال المنهجي من نطاق السؤال التقليدي «ما هو الإله؟»، الذي ظلّ مهيمناً على تراث الدليل الأنطولوجي على وجود الإله منذ أرسطو،

إلى سؤال أكثر طرافة؛ لأنّه ينتمي إلى مقام ما بعد ميتافيزيقي، ألا وهو سؤال «من هو الإله؟»، كآخر نوع للبحث في معنى الألوهية في أفق الإنسانية، التي تزحزحت، اليوم، من ميدان فلسفة الذات الحديثة إلى ميدان جديد، «ما بعد حديث» لا تزال معالمه غير مستقرّة، وعلينا استفصاحها من الموضع الروحي الذي يخصّنا.

- وعامةً، يبدو لنا أنّ مدار هذا البحث هو إقامة تساؤل فلسفي مناسب حول **ضرورة الانتقال من السؤال التقليدي «ما هو الإله؟» إلى السؤال ما بعد الميتافيزيقي «من هو الإله؟»، وذلك يعني البحث في النتائج التأويلية العميقة التي تنجرّ عن الإقرار** بفشل مفهوم **«الإله/السبب» في تخريج معنى الألوهية فلسفياً. والحال أنّ هذا المفهوم عن الإله هو الذي سيطر على تاريخ السؤال عن الألوهية في فلسفة الدين الغربية إلى حدّ الآن.**

وإنّ مشروعية هذا النوع من التساؤل: «من هو إله الفلاسفة؟» مستمدّة -فيما نرى- من ملاحظة ما سُمّي ثقافياً باسم «عودة الديني»؛ فإنّ التدبير المحموم للأصالة، داخل عرين الفلاسفة أنفسهم (من برغسون، وهايدغر، إلى شارلز تايلور، وبول ريكور، مروراً بعدد من الفينومينولوجيين والتأويليين الخجولين من قبيل غادامر، أو فاتيمو) هو موقف في علاقة معقّدة مع كلّ ظاهرة عودة الأصوليات إلى الاشتغال في الفضاءات العمومية للإنسانية الحالية. وبكلمة واحدة: إنّه لم يكن ممكناً أن تقع «عودة الديني» على هذا النحو الخطير لولا وجود ثقب ميتافيزيقي في ضمير الذات الحديثة يرشح منه تعطّش عفويّ لما سمّاه ابن خلدون ذات

مرّة «طباع التألّه». إنّ ظاهرة «عودة الديني»، على الأغلب، على صلة ما بالنتائج الأخلاقية لتقليد نقد الدين؛ فهي نوعٌ من التجاوز الأخلاقي له، ونحو من المقاومة الأخلاقية لتأثيره.

ويبدو أنّه قد آن الأوان لإقامة هذا التساؤل: هل حقّق العقل المعاصر مكسباً فلسفياً حاسماً من انخراطه المحموم في تقليد **نقد الدين** من فيورباخ إلى ماركس، ونيتشه، وفرويد، وتلاميذهم؟

ثمّ إلى أيّ مدى لا يزال مفيداً للفلسفة أن تعالج مسألة الدين بتحويلها إلى مشكل إيديولوجي، أو أنثروبولوجي، أو اقتصادي، أو أخلاقي، أو نفسي؟ إنّ حلّ نقد الدين، حيث يتحوّل الإله إلى إنسان كبير، أو أفيون، أو مثال أخلاقي ميّت، أو أب أصلي مقتول، لم يكن، في واقع الأمر، غير استقالة محتشمة للفلاسفة من مهمّة التفكير الجذري في تجربة الألوهية.

إنّ تقليد **نقد الدين**، بأطواره المعاصرة الكبرى، التي تدرّجت من أطروحة **أنثروبولوجية** (الدين من «أصل إنساني» (فويرباخ))، إلى أطروحة **تاريخية** (الدين أفيون الشعوب (ماركس))، إلى أطروحة **أخلاقية** (الدين «أخلاق العبيد» (نيتشه))، إلى أطروحة **نفسانية** (الدين عصاب جماعي (فرويد))، لا يساعدنا، في واقع الأمر، على بناء أيّة إمكانية فلسفية جوهرية للتفكير في **معنى الألوهية**.

وبذلك، يبدو أنّ المطلوب هو الإقدام على قرارات تأويلية خطيرة جداً، يمكن ردّها، في آخر المطاف، إلى اعتبار من هذا القبيل: إنّه ينبغي أن نفصل فصلاً نظرياً واضحاً بين طريق نقد الدين، وطريق **التفكير في ماهية الألوهية**.

ونحن نقترح أن ننبّه على تلك السبيل الأخرى، من خلال الفرضية الآتية: **لقد وقفت الفلسفة، منذ كانط، على فشل كلّ الأدلّة الفلسفية على وجود الإله الميتافيزيقي، ومن ثمّ وجد المعاصرون أنفسهم أمام حدث روحي غير مسبوق هو نهاية الإله/ السبب، إله الميتافيزيقيين، منذ أفلاطون، وأرسطو، ومن ثمّ إنّهم مدعوّون إلى البحث عن سبل أخرى لفهم معنى الألوهية.**

وبالفعل، يبدو أنّ الفلاسفة لم يفعلوا، منذ أفلاطون، غير مزاولة سؤال «ما هو؟»؛ بوصفه المقام المناسب الوحيد لتخريج ماهية أيّ نمط من الموجودات، واستنطاق دلالته، وهو تقليد قد أدّى، في نطاق مسألة الألوهية، إلى تعريف الإله بكونه «علّة» يتمّ العمل من بعدُ على بيان ما تنطوي عليه تلك «العلة» من «وجود» قائم «بذاته»، أو «أوّلية»، أو «كمال»، أو «مفارقة»، أو...إلخ.

عامةً، لم يستطع إلهُ الفلاسفة أن يكون أكثر، أو أقلّ، من «سبب». وعلى ذلك، فإنّ **الإله/ السبب** لم يكن يشير إلّا إلى إمكان من إمكانات القول في الألوهية. وعلى الأغلب هو ليس اختراعاً فلسفياً بقدر ما كان تبيئةً لأسطورة الإله/ الخالق، التي اخترعها الإبراهيميون في الشرق الأوسط القديم، أو، على الأقلّ، طريقة موازية ومعاصرة لها في بلورة معنى متّسق للألوهية صالح للاستعمال الأخلاقي في أفق الملة. وهو موقف، ربّما، يفسّر، إلى حدّ ما، سرّ نجاح أصحاب الملل، من يهود، ونصارى، ومسلمين، في استقدام الفلسفة اليونانية، وتملّك ناصيتها، والبروز فيها.

بيد أنّ مسيرة الإله/ السبب، مثلها مثل مسيرة الإله/ الخالق، قد أصابها انكسار خطير مع نجاح الإنسان «الحديث» في إعادة ترتيب علاقته الأساسية بالعالم. إنّ درس **السببية**، الذي تعلّمه البشر، إبّان اختراع فكرة الإله، واستعمالها لفهم معنى الكون، أو لسنّ قواعد روحية للمُقام فيه، أو بعث معايير أخلاقية للسلوك إزاء بني جنسه، إنّ درس السببية هذا، وهو أخطر خطوة أنجزها البشر في ميدان التفكير، ربّما منذ تعلّم الأسماء وخطط التسمية، قد أصابه تحوّل خطير في ماهيته.

إنّ ماهيّة السبب قد تبدّلت بلا رجعة، وذلك لأنّ ماهيّة العقل البشريّ نفسه قد تبدّلت بلا رجعة. وعلى الرغم من إنجازات القرنين السابع والثامن عشر العلمية، فإنّ الفلاسفة لم يقفوا على جسامة الخطوة الميتافيزيقية للعقل الحديث إلّا مع كانط. إنّ **(نقد العقل المحض)** هو الخطوة الفلسفية العملاقة، التي رسمت خارطة التحوّل العميق، الذي لحق بماهيّة السبب في أفق التفكير.

بيد أنّ هذه الخطوة العملاقة هي نفسها، من جهة أخرى، السياق الدقيق، الذي وقع فيه بيان تهافت الدليل الأنطولوجي، الذي أقيم عليه صرح إله الفلاسفة. ومن ثمّ، فإنّ أخطر نتيجة لكتاب **(نقد العقل المحض)** هي، بالتحديد، الفصل الأخير من «الجدلية المتعالية»، ونعني فصل «المثل الأعلى للعقل المحض». ههنا، بيّن كانط أنّ الإله ليس سوى «فكرة» من أفكار العقل **البشري**، بمعنى هي ليست سوى نتيجة متعالية لطبيعة البشر في التفكير، وليس وضعاً أنطولوجياً قائماً بنفسه ومستقلاً عنّا. وهي

«فكرة» لا يمكن للفيلسوف أن يقبل بها، إلا بوصفها «مثلاً أعلى» للعقل يستعمله في نمط مخصوص من التفكير، هو ذاك الذي يدفعه إليه السؤال عمّا يمكن أن يكون السبب الأوّل لهذا العالم. ذلك الفصل هو إعلان نهاية إله الميتافيزيقيين، الذين جعلوا من إقامة الأدلة على «وجود اللّه» قضية فلسفية تأسيسية.

ولكن، بأيّ معنى يمكننا التفكير في انتقال يبدو غامضاً من السؤال التقليدي «ما هو الإله؟» إلى سؤال تأويلي غير مسبوق هو السؤال «من هو الإله؟»؟

يبدو أنّ سؤال الماهية غير ممكن من دون قول بالسببية؛ إذ لا نستطيع أن نثبت وجود شيء ما دون أن نحدّد «سبب» وجوده. والحال أنّ ماهيّته ليست سوى ما به هو ما هو، نعني ما لا يمكن أن يستغني عنه في وجوده. ولذلك، فإنّ مكر الميتافيزيقيين، ولاسيّما الذين عاشوا في كنف الملة التوحيدية، واضطرّوا إلى إقامة قدر معيّن من المصالحة المنهجية والنظرية بين ما تقوله الفلسفة، وما تقوله الملل عن الألوهية، هو **مكر العقل** نفسه، وليس لوثة ثقافية عادية. وليست تلك المصالحة غير السعي الدؤوب إلى اعتبار السببية قاسماً مشتركاً بين العقول البشرية، أكانت تابعة للفلسفة أم للملة. فليس يجمع بين الملة والفلسفة، كما اجتمعتا تحت مظلّة أرسطو في العصر الوسيط، سوى **اعتبار الله سبباً**. ولكنّ هذا الشيء القليل المشترك هو أخطر جزء من ماهيّة الفلسفة، ومن ماهية الألوهية جميعاً.

إنّ الفلاسفة في أفق الملّة لم يفعلوا غير الاستحواذ السببي على

الألوهية، وإعادة تخريجها بشكل لا يجرح كبرياء العقل البشري. فلم يكن هناك في الفلسفة التقليدية، من جهة ما هي، قول محض في السببية، أيّ اعتراض جوهري على إله الملة، سوى ضرورة أن يتمّ إثبات وجوده بشكل برهاني. إنّ ما كان يقلق الفلاسفة في أفق الملة هو الأسلوب في تخريج وجود الإله، وليس هذا الوجود نفسه. وما يقوله الوحي من خلال فكرة «الخلق من عدم» كان يقوله الفلاسفة من خلال فكرة السببية. كلاهما يتحرّك في براديم واحد.

بيد أنّ ما وقع مع كانط، بالتحديد، مراجعة خطيرة جداً لطريقة الاستعمال النظري للأصل المشترك لكلّ من الفلسفة والألوهية، ونعني مفهوم السبب. **منذ كانط، لم يعد ممكناً أن نبرهن على وجود الله**. لماذا؟ لأنّ العقل البشري قد أيقن، بلا رجعة، أنّه عقل متناهٍ؛ أي لا مضمون له سوى ما يستمدّه من **التجربة الممكنة**، ونعني الممكنة في نطاق الزمان والمكان البشريين. ولأنّه عقل متناهٍ؛ أي لا يملك ملكة لحدس الموجودات إلّا ملكة الحسّ، فهو لا يمكن أن ينتج «معرفة» إلّا عمّا هو معطى في تجربة ممكنة، نعني في نطاق العالم المحسوس. أيّ عالم غير محسوس هو عالم **خارج التجربة الممكنة للعقل البشري**، كما نعرفه في نطاق الحيوان الإنساني، وما هو خارج التجربة الممكنة لا يمكن أن نبرهن عليه، أي لا يمكن أن نقيم عنه تفسيراً سببياً. لقد اكتشف كانط أنّ ميدان السببية لا يمكن أن يمتدّ إلى حدّ إقامة الأدلة على وجود الله.

إنّ وجه الخطورة، في ما وصفه كانط من فشل العقل البشري

في إنتاج معرفة عمّا يقع خارج التجربة الممكنة، كونه علامة على **نهاية الإله/السبب** في أفق الفلسفة بوجه عام. لقد حدث ضرب من **الطلاق المتعالي** بين الفلسفة والملة بلا رجعة. هو طلاق يحدث لأوّل مرة، وليس خصومة جديدة بين نمطين من الخطاب في الألوهية.

كيف ذلك؟ لقد كانت الفلسفة، طيلة العصر الوسيط، في خصومة منهجيّة مع ما تقوله الملة، وذلك تحت عنوان الفصل بين (العقل) و(النقل)، أو بين (الحكمة) و(الشريعة)، أو بين (البرهان) و(البيان)... وعلى الرغم من ذلك، إنّ الفلسفة برفعها لواء السببية لم تكن تطرح شيئاً مغايراً في جوهره لما جاءت به كتب التوحيد، التي بنت فكرة الله على فكرة «الخلق». فالخلق تعبير تخييليّ عمّا يشير إليه مفهوم السببية. وكلّ ما وقع هو عراك ألفاظ بين شخوص مفهومية تنتمي إلى نظام الخطاب ذاته.

ولذلك، الجديد مع كانط أنّ الخصومة لا تتمّ بين الفلسفة والملة؛ بل بين **ما يمكن** للعقل البشري أن يعرفه، **وما لا يمكن** للعقل البشري أن يعرفه، وذلك يعني بين ما يمكن أن يقدّم عنه تفسيراً **سببياً**، وما يقع **خارج نطاق القول بالسببية**. لأوّل مرة، صارت الخصومة «متعالية»، بمعنى أنها قائمة في طبيعة العقل البشري بشكل قبليّ، وليس أمراً ناجماً عن سوء استخدام لعقولنا، أو للغتنا. إنّ مركّب الملكات، التي يتكوّن منها العقل البشري، هي التي تحدّد، أو لا تحدّد، إمكانية، أو عدم إمكانية، أن يكون الله في أفق عقولنا سبباً أو خالقاً.

والنتيجة الحاسمة لكتاب (**نقد العقل المحض**) هي نتيجة سالبة: **إنّ الله لم يعد يمكن أن يكون في أفق عقولنا سبباً**، ولكن حذارِ أن نأخذ ذلك على أنّه إلحاد أخلاقيّ بلا أيّ طرافة فلسفية. فإنّ غرض كانط يقع خارج دائرة النقاش الأخلاقي حول وجود الله، أو عدمه. كما أنّه ليس طرفاً في أيّ خصومة لاهوتية حول فشل الفلسفة في إثبات وجود الله.

ولكن من أين جاءت فكرة الإله/ السبب؟

ما نعرفه، اليوم، أنّه مع كانط فحسب إنّما يتقرّر أنّ الإله، في آخر المطاف، «مثل أعلى للعقل المحض»، **وليس موجوداً** يمكننا أن نقيم «الأدلّة» على وجوده؛ وبهذا المعنى هو «فكرة ضابطة»، و«مجرّد اختراع» (eine Blosse Erdichtung)، و«إمكان صوري» أقصى في طبيعة العقل البشري؛ وهي نتيجة لم يجد كانط من حلّ لها إلّا في الميدان العملي، حيث تمّ استعمال الإله على أنّه «مسلّمة» لا مناص منها للدفاع عن أيّ أساس أخلاقي لوجودنا الشخصي في العالم.

ومن الطريف أنّ كانط قد امتحن هذه الأطروحة على أرضية العقل النظري رأساً، ولم يناقش مسألة الإله في خطاب الدين إلّا لاحقاً، أو بشكل ما -بعد- نقدي. ومعنى «المثل الأعلى» (l'idéal) كونه ليس فحسب «فكرة» (idée) يتوهّم العقل أنّه يمكن أن يبلغ تحصيل معرفة أمبيريقية ممكنة حولها؛ بل هو «أبعد عن الواقع الموضوعي من الفكرة»، ولذلك يعني المثال «الفكرة ليس بشكل عيني فحسب؛ بل بشكل شخصي، بمعنى بما هي شيء

مفرد قابل للتعيين، أو هو معيَّن مطلقاً بوساطة الفكرة وحدها» (III، 499).

من أجل بيان هذه الأطروحة، ينطلق كانط من التنبيه الآتي: «يجب علينا، دون أن نرفع شأننا بعيداً، أن نقرّ بأنّ العقل البشري لا يحتوي فحسب على أفكار؛ بل على مُثُلٍ، أيضاً، ليس لها -والحق يُقال- من فضيلة خلّاقة، كما هو الحال لدى أفلاطون، وإنّما تملك (من حيث هو مبادئ ناظمة) فضيلة **عملية**، وتصلح بمثابة أساس لإمكانية الكمال في بعض أفعالنا» (III، ص384).

ويسوق كانط مثالاً: الفضيلة والحكمة «أفكار»، لكنّ «الحكيم» (بالمعنى الرواقي) «مثل أعلى، بمعنى إنسان يوجد فحسب في الفكر، لكنّه يتساوق، تماماً، مع فكرة الحكمة. وكما أنّ **الفكرة** تمدّنا بالقاعدة، فإنّ **المثل الأعلى**، في مثل هذه الحالة، يصلح بوصفه نموذجاً للتعيين الكامل للنسخة، وليس لنا، من أجل تقويم أفعالنا، من مقياس آخر، سوى سلوك هذا الإنسان الإلهي فينا، الذي نقارن أنفسنا به، ولكن من دون أن نبلغ إليه» (نفسه).

ولذلك فإنّ الجديد، الذي أتى به كانط هو تحويل **حاجة العقل** البشري إلى **مثل أعلى** من مشكل خلقي عام إلى مشكل كامن في طبيعة هذا العقل؛ أي إلى مشكل «متعالٍ». ومن ثمّ فإنّ حديثه عن الإله سوف يكون متعلقاً، بمعنى أن يكون الإله ليس «مثلاً أعلى» للأخلاق فحسب، بل هو مثل أعلى متعالٍ للعقل البشري بإطلاق.

ويبدو لنا أنّ هيغل وشيلنغ لم يفعلا غير ملء فراغ الألوهية، الذي تركه كانط، وذلك بإقامة قصص تأمّلي مطلق، حيث بدأ

يتكشف للعين الرومانسية المعاصرة أنّ الألوهية ما هي سوى ميدان التاريخ الروحي للعالم، كما هو قابل للعرض من قِبل الوعي البشري، هذا الوعي الذي لا يمكن أن يتحرّر من تناهيه، إلا بقدر ما يقبل أن يكون معبراً طريفاً للّامتناهي. وبذلك، يكون الإله ميداناً **تشكيلياً** للروح، وليس **شخصاً** نؤرّخ له بشكل وضعي؛ ومن ثمّ، فقد تمّ تحويل قصة «وجود الله» التقليدية إلى سردية مطلقة بلا مؤلّف، نفكّر داخلها، ولا يمكن لنا أن نرسم لها حدوداً من خارج.

إنّه بالتدقيق في أفق هذه السرديات الوثنية، التي تشغل على فراغ الألوهية، التي استعرضها فلاسفة عمالقة من حجم هيغل وشيلنغ، إنّما أتى نيتشه إلى الإعلان عن «موت الإله» الشخصي، والإله الأخلاقي، كنتيجة عدميّة أصابت قيمة الألوهية؛ وهو وضع حاول نيتشه نفسه أن يتخطّاه بكلّ قوة، من خلال اشتغال حثيث على معانٍ جديدة للتألّه، لم تكن عبارات «ما فوق الإنسان»، أو «إرادة الاقتدار»، أو «براءة الصيرورة»، أو «العود الأبدي»، أو «ما وراء الخير والشر»، غير إشارات معقّدة إليها؛ إنّ سؤاله الهادي قد أصبح فجأة -وإنْ باحتشام كبير- : هل ثمّة ألوهية بعد إعلان «موت الإله»؟ أو بأيّ وجه يمكننا افتتاح فنون التألّه لما فوق الإنسان؟

وبعيداً عن نزق نيتشه الأدبي، الذي حوّله ضدّ إرادته العميقة إلى ملحد أخلاقي نموذجي، يجدر بنا التلفّت إلى فلاسفة أقلّ نزقاً، ولكن أكثر حميمية مع السؤال عن الألوهية من قبيل برغسون؛ إذ مع برغسون، إنّما تمّت الإبانة عن أنّ الإله لا يعدو

أن يكون سوى «اندفاع حيوي» فينا بحثاً عن «إنسانية متألّهة»، وقد انطلق، في تبيين ذلك، من فرضية مفادها أنّ كلّ مشكل البشر يجب أن يُعاد وضعه «في التطوّر العام للحياة» على الأرض، وأفضى ذلك، عنده، إلى التميز الرشيق بين «الدين الأستيطيقي»، أو الطبيعي، و«الدين الديناميكي»، أو الصوفي، مشيراً إلى أنّ الأوّل «يجد علّة وجوده في الوظيفة الحكائية (fonction fabulatrice)»، التي تستعملها غريزة البقاء لحفظ النوع، حيث إنّ دور الدين «ربط الإنسان بالحياة... بأن تقصّ عليه حكايات من النوع الذي به نساعد الأطفال على النوم»؛ ولكن لأنّ «الشكل الإنساني» يحتوي على «كمية طاقة خلاقة» هائلة، فإنّ الاندفاع الحيوي فيه لن يقف عند الدين الطبيعي؛ بل سيتعدّاه إلى خوض تجربة أكثر جذرية، وتصبح غريزة الحياة مسرحاً للتعلّق بشيء «مفارق» يخترق النفس البشرية، ويجعلها تشعر ببهجة عليا، لكونها صارت «محبّة للذي لا يكون سوى محبة»، وهو ما لم يتحقّق -حسب برغسون- إلّا في التجربة الصوفية.

ههنا، لم يعد الإله «إلهاً قومياً» نسجته الوظيفة الحكائية؛ بل صار «إلهاً مشتركاً لكل البشر»؛ لأنّ التجربة الصوفية ضرب من «الاتصال، ومن ثَمّ من التطابق الجزئي، مع الجهد الخلاق، الذي يتجلى في الحياة. هذا الجهد هو الإله، إن لم يكن هو الإله نفسه. ويكون الصوفي العظيم فردية نجحت في تخطي الحدود المترتبة لنوعنا بسبب ماديته، ووصلت ومدّت بذلك الفعل الإلهي».

وفي الفصل الرابع من كتابه (**مصدرا الأخلاق والدين**)، ينبّهنا

برغسون إلى أنّ «الفلاسفة» لا يملكون أيّ طريق موصلة إلى تخريج مسألة وجود الإله، أو طبيعته. وذلك أنّ تلك الطريق توجد أصلاً في أفق آخر. فإذا كانوا لا يحكمون على شيء ما بأنّه موجود إلّا متى شهدوا أنّه مدرَك، أو يمكن أن يُدرك في تجربة فعلية، أو ممكنة، فإنّ مشكل الإله سوف ينقلب، بالضرورة، إلى سؤال عن إمكانية معرفة موجود ما يختص بالتميّز عن بقية الموجودات الأخرى، بأنّه «لا يمكن أن تبلغ إليه تجربتنا»، وعلى الرغم من ذلك هو لا يقلّ «فعلية» عن الموجودات التي لدينا. هذا الموجود يُشار إليه باسم الإله.

علينا أن نلاحظ أنّ لفظة «الإله» لا تشير، هنا، إلى المعنى المتداول له بين الناس، حيث يفترض برغسون، ساخراً، أنّه لو حدثت معجزة، ونزل هذا الإله في «حقل التجربة»، وذلك «ضدّ رأي الفلاسفة»، فإنّ النتيجة أنّه «لا يمكن لأيّ شخص أن يتعرّفه»! وإذا كان إله الدين ميزته الأولى أنّه «يستطيع أن يدخل في علاقة معنا»، فإنّ هذا هو، بالتحديد، «ما يعجز عنه» إله أرسطو، وهو إله الفلاسفة من بعده.

ما هذا الإله الفلسفي؟

من المعلوم أنّ أرسطو قد حدّد الإله بوصفه «محرّكاً أوّلاً»، ووصفه، في ماهيته، بأنّه «العقل الذي يعقل نفسه»، أو بلغتنا الحديثة: «التفكير الذي يفكّر في نفسه». كيف استطاع أن يجمع بين الأمرين؟ ولِمَ سمّى «هذا الشيء» الغريب إلهاً؟

تعود العلة، في ذلك -في رأي برغسون- إلى هيمنة نظرية

«المثل» الأفلاطونية على الفلاسفة منذ أرسطو، وذلك أنّ العلاقة بين **الإله والعالم**، لدى أرسطو، هي العلاقة بين **المثال والشيء** حسب أفلاطون.

لكنّ وجه الطرافة في عمل برغسون محاولتُه إرجاعَ هذه المفاهيم الفلسفية اليونانية إلى معجم الحياة اليومية، الذي يقوم الفكر الفلسفي على استبعاده. فالإنسان العادي يسعى، دوماً، إلى التغلّب على معطيين لابدّ من أن ينتصر عليهما، هما: الكثرة والتغيّر. الأشياء كثيرة، ولا يمكن أن نعرفها إلّا إذا وقفنا على وجوه من «التشابه» الدائم بينها، على الرغم من تكاثرها؛ والأشياء متغيّرة، ولا يمكن أن نعرفها إلّا إذا التقطنا لها «مناظر ثابتة» على الرغم من تغيّرها. هذا الجهد هو أصل «الأفكار» التي لدينا عن الأشياء، في الوقت الذي لا تكفّ فيه هذه الأشياء عن السيلان، والتفلّت من قبضتنا.

لكنّ الأمر الخطير في ذلك أنّ تلك الأفكار، التي هي نتاج «للصناعة البشرية»، سوف يتمّ «تخزينها في اللغة» بشكل يضفي عليها نحواً من الاستقلال والتجريد.

بعد كلّ هذا العمل، الذي أنجزه المجتمع الإنساني، وفرغ منه، يأتي الفيلسوف متأخّراً، ويُصاب بإعجاب وانبهار بسحر هذه «المنظومة من الأفكار»، التي يجدها مخزونة ومثبّتة في اللغة، ومقطوعة عن أصلها الحسّي المتكثّر والمتغيّر.

ما الاستنتاج، الذي سيقوم به هذا المتفلسف، الذي ظهر بعد أن انتهى عمل المجتمع؟

إنّه يتصوّر أنّ الأفكار «نماذج» ثابتة، ينحصر دور الأشياء المحسوسة في «محاكاتها»، من أجل أن يكون لها معنى. فجأة أصبحت الأشياء الزائلة والمتكثّرة تجري وراء ثبات الفكرة ووحدتها. وهكذا، افترض أفلاطون أنّ مثال المثل؛ أي: مثال الخير، في الحقيقة، يفعل في الوجود؛ لأنّه «يسحر ويجذب» الأشياء المحسوسة بفضل «كماله». وهذا هو معنى فكرة «الصانع» (démiourgos) الأكبر الذي صنع العالم بمحاكاة المثل.

ولكن إذا كان أفلاطون لم يجعل مثال الخير هو الصانع للعالم، فإنّ أرسطو قد حوّل «العقل الذي يعقل نفسه» إلى إله هو محرّك أوّل للعالم. **من أين أتت هذه الفكرة؟**

ينبّهنا برغسون إلى أنّ «إله أرسطو ليس له أيّ قاسم مشترك مع ما كان يعبده الإغريق». ولا شبه له مع إله التوراة، لكنّ الغريب أنّ الفلسفة اليونانية لم تبحث عن أصل هذا الإله، الذي جاء من «انضغاط كلّ الأفكار في فكرة واحدة». ولم تقف على أنّ هذه الأفكار إنّما «تصلح، قبل كلّ شيء، لتهيئة فعل الفرد والمجتمع في الأشياء، وإنّ المجتمع هو الذي يوفّرها للفرد لهذا الغرض، وإنّ رفع عنصرها الخالص إلى مصاف الألوهية إنّما يتمثّل، بكلّ بساطة، في تأليه المجتمع». وهي لم تنتبه إلى أنّ الرغبة في تبسيط العمل، وتيسير التعاون بين بني البشر، هي التي تكمن وراء «ردّ الأشياء إلى عدد صغير من المقولات، أو الأفكار، التي وقعت ترجمتها في شكل ألفاظ».

إنّ ما تاهت عنه الفلسفة هو أنّ كلّ فكرة هي «خاصية، أو

حال ثابت» وقع انتزاعه من «صيرورة»، و«حركة دائبة»، في نطاق «مزاولة الصناعة»، التي هي ركيزة «الذكاء الإنساني» عامةً، فليس التفكير غير عملية «تثبيت لمحطات» افتككناها من حركة الواقع، وهذه «اللحظات من التوقّف»، و«السكون»، اعتبرناها «الواقع والجوهري»، الذي يساعدنا على الفعل في الأشياء. وهكذا نحكم على «ديمومة» الحركة بأنّها «تقهقر للوجود»، ونحكم على الزمان بأنّه «حرمان من الأبدية».

كلّ هذه العناصر تكمن -في رأي برغسون- في تصوّر أرسطو للألوهية. يقول: «إنّها تتمثّل في تأليه كلّ من العمل الاجتماعي، الذي هو تحضيري بالنسبة إلى اللغة، والعمل الفردي للصناعة (fabrication)، التي تتطلّب أمثلة، أو نماذج: إنّ **أيدوس** (مثال أو صورة) هو ما يقابل هذا العمل المضاعف؛ فشأن مثال المثل، أو عقل العقل، أن يكون، عندئذ، هو الألوهة ذاتها».

وإنّ عدم التحرّر من هذا الأصل الخفي لفكرة الإله لدى الإغريق هو الذي جعل الفلسفة الحديثة تسقط في مشكلات لا حلّ لها حول وجود الإله، وحول طبيعته.

إنّه على هذه العتبة الحيّة من التفلسف المعاصر في معنى الألوهية، وطباع التألّه المتاحة، يمكننا أن نزعم أنّنا هيّأنا بعض شروط اللقاء، مع إشارات هايدغر الأخير حول «الإله الأخير».

فإنّ هايدغر الثاني قد أفلح، بشكل مثير، في بلورة معنى «المقدّس»، بوصفه **ميداناً** لظهور الآلهة، وانسحابهم، والتجرّؤ على اقتراح عنوان جديد للألوهية هو مفهوم «الإله الأخير»، الذي

يصفه بكونه «الآخر» لكلّ الآلهة السابقة، ولاسيّما الإله المسيحي. فلقد طوّر هايدغر، في كتابه الكبير المنشور بعد موته (**إسهامات في الفلسفة أو في الحدث المخصّص**) (1936-1938م)، مدخلاً غير مسبوق لمسألة الألوهية أشار إليه بعنوان مثير جداً هو «الإله الأخير». ففي هذا الكتاب، نحن نعثر على مفهوم ما بعد-ميتافيزيقي للإله هو أقصى ما أمكن أن يقوم به فيلسوف غربي في نطاق البحث الحديث عن نمط جديد من التألّه. وهو مقام في التفكير الجذري في معنى الألوهية لم يكن ممكناً من دون كلّ الجهود التي بذلها كانط ونيتشه في إخراج معنى الإله من نطاق الدين إلى أفق الألوهية، ومن مشكل لاهوتيّ إلى سؤال فلسفي حرّ.

وفي الفصل الثاني من مقالة (**الهوية والاختلاف**)، الذي عنوانه (**الهيئة الأنطو-ثيو-لوجية للميتافيزيقا**)، وفي معرض ندوة حول **منطق هيغل**، اقترح هايدغر أن نقف عند إشارة مثيرة أطلقها هيغل إلى أنّ «الإله هو الذي له الحقّ الذي لا جدال فيه في أن نبدأ به» في تخريج ماهية العلم المطلق، يعني الفلسفة. لماذا الإله؟

يفترض هايدغر أنّ السؤال الجدير بالطرح هو: «**كيف دخل الإله في الفلسفة؟**»؛ ذلك أنّ الفلسفة ليست ديناً، وعلى ذلك، هي لا تتورّع عن اعتبار الإله الموضوع **الأوّل** لها. وعلينا أن نؤرّخ لذلك، متى أردنا أن ندرك ماهية القول الفلسفي بما هو كذلك.

يقترح هايدغر أن نعود إلى الوقوف على الكيفية، التي تمّت بها بلورة ميدان بحث مستقل خاص بالفلاسفة. هذا الميدان هو، منذ اليونان، القول في الموجود بما هو موجود. وذلك هو تعريف

الميتافيزيقا: إنّها «السؤال الذي يقصد الموجود بما هو كذلك، وفي جملته. والكلّ، الذي تؤلفه هذه الجملة، هو وحدة الموجود، التي توحّد بصفتها الأساس المنتج».

في هذا التعريف بالذات، أبصر هايدغر شيئاً «غير مفكَّر فيه» يثوي في ماهية الميتافيزيقا، وعلينا مساءلته. ولذلك، كلّ قول معاصر في الإله إمّا أن يخوض في هذا الجانب غير المفكّر فيه، أو فليصمت. وليس من طريقة لهذا الخوض غير الانخراط في مناظرة عتيدة مع التراث الذي جعل تفكيرنا في الإله ممكناً.

إنّ أوّل شيء ينبغي تسجيله هو أنّه ما كان للإله أن يدخل إلى ماهية الفلسفة لو لم تكن بها **حاجة** جوهرية إليه. علينا، إذاً، أن نقوم «بخطوة إلى الوراء»؛ أي أن نتحرر قليلاً ممّا تقوله الفلسفة عن نفسها، اليوم، حتى نستبصر ما قيل في ماهيّتها ولم تشعر. كيف ذلك؟

يعدّ هايدغر أنّ حرص فيلسوف مثل هيغل على عرض ماهية الوجود في نطاق «المنطق»، كمقام مطلق للعقل، هو علامة على قرار بعيد الغور علينا استجلاؤه. إنّ «المنطق» هو الصيغة العليا من معنى «اللوغوس» اليوناني، وقد تحوّل إلى «أساس» **يعلّل** به معنى الموجود، ومن ثمّ **يؤسّسه**. وليس المنطق غير التفكير، الذي يقدّم الأساس الذي يؤسّس القول في الموجود بإطلاق. كذا انفلق اللوغوس اليوناني إلى معنيين حاسمين: اللوغوس بما هو **قول عقلي**، واللوغوس بما هو **أساس**، **أو علة**، **أو سبب** عليه يقوم وجود الموجود.

كيف ينسحب ذلك على الميتافيزيقا؟

من أجل أنّ الميتافيزيقا تفكّر في الموجود بما هو كذلك؛ أي بما هو كلّ، فهي تفكّر فيه بمعنيين متمايزين: من جهة، هي تفكّر في وجود الموجود من جهة ما هو صادق صدقاً **كلّياً** على كلّ موجود، ومن جهة ما هو الأساس الذي هو **أعلى** من كلّ موجود. وجود الموجود هو، في الوقت نفسه، ما هو كلّي منسحب على كلّ موجود، وما هو أساسي هو أعلى، وأكمل، وأسمى، وأقوى من كلّ موجود. بذلك، تكون الميتافيزيقا هي «التأسيس الذي ينزّل الأساس منزلته، ويكشف عن سببه، وفي آخر المطاف يعلّله». وفي هذا المعنى ينبغي أن نفهم معنى «الوجيا» في عبارة «أنطو-لوجيا». **لوجيا** من **لوغوس**، ولكن في معنييه: لوغوس بما هو، من جهة، قول في **جملة** الموجود بما هو كذلك، ومن جهة، **تأسيس** لهذا الموجود داخل الوجود في جملته. إنّ العنوان الكبير، هنا، هو فهم الوجود في ضوء اللوغوس، أو بما هو في ماهيته لوغوس.

هذا الازدواج استلف له هايدغر من كانط عبارة **أنطو- ثيو- لوجيا**، قاصداً، بذلك، بيان دخول الإله إلى الفلسفة بوصفه استجابة لماهية السؤال الفلسفي عن وجود الموجود، وليس انحرافاً لاهوتياً أصاب الفلسفة من خارج.

وعلى سبيل الخاتمة، علينا أن نعيد السؤال: **ما مستقبل الآلهة؟** وأيّة علاقة جديرة بالبحث ما بين الفلسفة والتصوّف ما بعد الحديث؟

لقد أشرنا إلى أنّه علينا التمييز بين نقد الدين، الذي صار بلا جدوى، لأنّه حلّ أخلاقي بلا طرافة خاصة، وبين عمل كانط المذهل في (نقد العقل المحض) على تقديم كشف فلسفي عميق **للشروط المتعالية لدلالة الألوهية** في أفق العقل البشري. فتلك هي الطريقة التي استعملها كانط في إخراج معنى الإله من تقليد «الأدلّة على وجود الله»، إلى نمط جديد من البحث هو البحث المتعالي، الذي انتهى إلى تحويل معنى الإله إلى «فكرة متعالية» يحملها العقل البشري في طبيعته، لكنّه لا يملك عنها أيّ نوع من المعرفة.

وهو عين التمييز، الذي ينبغي أن يقودنا إلى التفريق داخل خارطة نيتشه بين ورشة نقد الدين، التي اشتغل عليها طويلاً، والتي صارت، اليوم، وصفة نقدية غير ملائمة لعقولنا **ما بعد الحديثة**، وبين قدرته الخارقة على استكشاف **ميدان الألوهية**، بعد إعلان «موت الإله» الأخلاقي، من خلال نمط من التفكير الحرّ الذي لم يتيسّر لأحد من قبل.

إنّه، انطلاقاً من هذين الحدثين الفلسفيين الحاسمين، فحسب، إنّما يصبح ممكناً لبحثنا أن يخطو خطوات أكيدة في مساءلة معاني الألوهية، كما قد يتسنّى لأيّ متفلسف، اليوم، أن يخوض فيها. ولا يعني ذلك البتّة أنّنا ليس علينا أن نتلفّت إلى كلّ ما تمّ قبل كانط؛ بل إنّه لم يعد ممكناً لأحد أن يتفلسف كما كان ممكنا قبل كانط. وهو ما يعني، فيما يخصّنا، أنّ النقد المتعالي للألوهية لم ينزع الصلاحية الأنطولوجية لكلّ الأقوال السابقة عليه

من أفلاطون إلى ليبنتز فحسب؛ بل قد فرض شروطاً جديدة وقاسية على كلّ قول لاحق في مسألة الإله. وهو وضع لم يترك أمام فلاسفة من قبيل هيغل، أو شيلنج، من إمكانية أصيلة للقول في الألوهية سوى عقد «عروض» (Darstellungen) تشكيلية عن معنى الإله، لم يعد فيها هذا الأخير أكثر من (دراما) فلسفية ورومانسية لتجربة العقل البشريّ بوصفه عقلاً كونياً يحكم تاريخ العالم.

ونحن لا نبالغ في شيء، إذا افترضنا أنّ موضوعة «موت الإله» النيتشوية ربّما لم تكن، في شطر منها، سوى صيغة أدبيّة معقّدة، ولكن أصيلة عمّا حدث لمعنى الألوهية، بعد كانط وهيغل، من تحويل متعالٍ وتشكيليّ لتجارب اللقاء الفلسفي مع مشكلة الإله. لكنّ غرضنا ليس عرض النتائج العدمية لإعلان «موت الإله»، فهذا مبحث قد استنفذه المعاصرون، بل ما هو حقيق بنا هو النبش فيما وراء هذا الإعلان التراجيدي عن الأمارات الدالة -فيما نرى- على طريقة أخرى تماماً في الاهتمام بمسألة الألوهية، يبدو أنّها تخترق كتابات نيتشه نفسه من أقصاها إلى أقصاها؛ إذ يظهر لنا أنّ هدف نيتشه ليس نقد الدين، والتخلّص منه، بقدر ما كان تهيئة الإنسانية لنمط جديد، وغير مسبوق من التشبّه بالآلهة. وليس كتاب (زرادشت) غير (الإنجيل) الخامس المناسب لمهمة كهذه.

في هذا الأفق بالذات، صار على العقل المعاصر أن يعمل على قراءة المحاولات القليلة؛ بل قل النادرة، التي خصّصها الفلاسفة، بعد نيتشه، لمسألة الألوهية، ونعني، مثلاً،

فتغنشتاين، وبرغسون، وهايدغر، وليفيناس، وما انفتح بعدهم من تفكير «ما بعد حديث» في التجربة الصوفية للعالم لدى دريدا، أو فاتيمو.

لقد بدا لنا أنّ الفلسفة، منذ كانط، قد حاولت استكشاف ميدان الألوهيّة كما هي تجربة ممكنة في أفق البشر، وليس كما ترويها السرديّات الدينية. وهو موقف قاد المتفلسف إلى استشراف جملة من الملامح الطريفة في معنى الإله، نذكر منها، خاصةً، أنّ الإله «مثال» يؤدّي دور السبب دون أن يكون سبباً، وأنّه عنصر كلّي لتجربة الوعي فيه تقف على أنّ واقعة «موت الإله» المسيحيّة هي البنية النموذجية لتجربة الألوهية، وأنّ «الإلهي» لا يزال ممكناً ما وراء حدث موت الإله المسيحي؛ إذ هو لا يعدو أن يكون موتاً للإله الأخلاقي فحسب، وأنّ المشروع الحقيقي للتألّه لم يبصر به إلّا نوعٌ من المتصوّفة، الذين دعونا إلى خوض غمار البحث عن «إنسانية متألّهة». وفي نهاية المطاف، علينا أن نلقي بنظرنا فيما أبعد من مزاعم الحداثة في العلمنة، ونزع القداسة عن العالم؛ لأنّ «فرار الآلهة» من وجه العالم البشري هو الخطوة اللازمة لتحقيق المنعطف نحو إمكانية انبجاس «الإله الأخير» في أفق الحقيقة الذي نرنو إليه.

❋ ❋ ❋

المصادر الأساسية

- E. Kant:
    - Critique de la raison pure.
    - Critique de la raison pratique.
    - Critique de la faculté de juger.
    - La Religion dans les limites de la simple raison.
- Hegel:
    - Phénoménologie de l'esprit.
    - Leçons sur la philosophie de la religion.
- F. Nietzsche:
    - Le Gai savoir.
    - Ainsi parlait Zarathoustra.
    - La Volonté de puissance.
- H. Bergson, Les deux sources de la morale et de. la religion.
- M. Heidegger:
    - Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).
    - Chemins.
    - Identité et différence.